

# 機の語をめぐって

大 澤 亮 我

仏教は八万四千の法門を有し、多くの教説を明している。我々は、それを説明する為に「対機説法」という便利な言葉を知っている。この「対機説法」という言葉を聞いて、すぐさま、その意味するところを知り得た様な気がし、「機」の語にしても充分に理解しているように思っている。「対機説法」や「機」本来の意味が研究の対象として取り上げられることは案外少ない。論ぜられるにしても、中国あるいは日本の各宗祖師等の著述上から問われたものである。

「機」の語は我々にとって非常になじみ深い用語で、特に浄土教においては「機の深心」とか「時機相应」として重要な意味を有しており、中国仏教においても欠くことのできない語であることは言うまでもない。

そこで本稿においては、「機」の語をめぐって、その意味するところを考察しようとするものである。そして中国にもたらされた謂ゆる漢訳仏教文献上において「機」の語を理解することを目的とする。

「機」の語の解釈と言えば天台大師智顗(538~597)が最も有名である。彼の『法華玄義』巻第六、感應道交章では「經中機語縁語。並是感之異目。悉語衆生<sup>①</sup>。」

として、經中に見られる機の語、縁の語は全て衆生を示す語であると理解されている。そして、機について(一)徴義、

(二) 関義、(三) 宜義の三義をあげその説明に当てている。ここに示される機の語は法との係わりにおいて述べられているもので、仏と人、法と機という相対的な関係の上に明され、謂ゆる感應思想と密接なつながりをもって説かれている。

感應思想とは中国古来の思想であり、『周易』乾卦・文言伝に<sup>③</sup>

同聲相應、同氣相求。

とあり、『同』咸卦・象伝に<sup>④</sup>

咸感也、柔上而剛下、二氣感應以相與。

とあることや、『莊子』刻意篇に<sup>⑤</sup>

聖人之生也天行。其死也物化。靜而與陰同德。動而與陽同波。不<sub>レ</sub>為<sub>二</sub>福先<sub>一</sub>。不<sub>レ</sub>為<sub>二</sub>禍始<sub>一</sub>。感而後應。

とあることによって成る思想である。ただこれら中国古典に見られる感應思想と仏教におけるそれとは若干の異なりがあると思われる。竺道生(？～434)が『妙法蓮花經疏』<sup>⑥</sup>に

物機感<sub>レ</sub>聖。聖能垂<sub>レ</sub>應。凡聖道交。

と記しているように仏教の感應思想では感の主体は凡(人)であり応の主体は聖(仏)であるという理解を示していたことが知られよう。また、この道生は『同疏』に<sup>⑦</sup>

所以殊經異唱者。理豈然乎。寔由<sub>二</sub>蒼生機感不一<sub>一</sub>。啓<sub>二</sub>悟萬端<sub>一</sub>。是以<sub>二</sub>大聖示有分流之疏<sub>一</sub>。顯<sub>二</sub>以參差之教<sub>一</sub>。

と述べ、仏の教えの多様性を蒼生(人)の機感の異なりに見い出している。中国仏教史の上で、このように機の語を用いて、謂ゆる「対機說法」的思惟を最初にしたのは、この道生ではなかったかと考えられうる。<sup>⑧</sup>この道生の理解が、後の智顗の『法華文義』の感應道交章における理解へと連なるのであるが、ここでは機というものが中国

仏教者の間で、このように感応思想と結びついたものとして展開していったものであることを最初に指摘するに止め、以下、訳経上の問題を取り扱うことにする。

訳経上に表われる機の語は、その語が訳語として当てられている原語の意味するところによって、その意味を知ることができる。

そこで、先ず、訳経の中から、機の語の用例を選び、検討を加える必要がある。しかし、機の語が用いられているからと言って、その意味するところは様々である。実際に翻訳経論に当てみると次の様なものがあげられる。

- |       |        |       |        |        |       |       |
|-------|--------|-------|--------|--------|-------|-------|
| ① 機微  | ② ○ 関  | ③ ○ 発 | ④ ○ 悟士 | ⑤ ○ 杼  | ⑥ ○ 会 | ⑦ ○ 黠 |
| ⑧ ○ 併 | ⑨ ○ 趣  | ⑩ ○ 捷 | ⑪ ○ 涼  | ⑫ ○ 弓  | ⑬ ○ 嫌 | ⑭ ○ 弁 |
| ⑮ ○ 縁 | ⑯ ○ 感  | ⑰ ○ 根 | ⑱ ○ 情  | ⑲ ○ 器  | ⑳ ○ 性 | ㉑ ○ 宜 |
| ㉒ ○ 請 | ㉓ 称 ○  | ㉔ 応 ○ | ㉕ 隨 ○  | ㉖ 応群 ○ | ㉗ 観 ○ | ㉘ 根 ○ |
| ㉙ 時 ○ | ㉚ 受法 ○ |       |        |        |       |       |

以上の用例だけでなく、訳経に親しく向えば、まだ他にもあるだろう。本稿においてはこれら全ての語を対象とするものではなく、「対機説法」や機根論としての機の意味を含むと理解されうる諸語を対象とする。つまり先の番号で言えば⑮以下の術語において用いられる機の語となる。

先ず、このような用例の最初期のものと考えられるものには、菩提流支（～537?）の翻訳とされる『金剛仙論』、『弥勒菩薩所問経論』や『大薩遮尼乾子経』、勒那摩提（～508）訳とされる『究竟一乘宝性論』を挙げることができ。それは、これらの経論までには機の語を含む用例が見いだせないということを示すのではなく、見い出せて

も、その意味するところが全く異なるものであると考えられたことによる。

先ず、『弥勒菩薩所問經論』では、どうして弥勒が弟子達に少光天に生ずる法を説かないのかという問いに対し、<sup>⑧</sup> 仏は

此無<sup>①</sup>過失。何以故。菩薩觀<sup>②</sup>機而說<sup>③</sup>法故。此明<sup>④</sup>何義。以彼外道婆羅門等長夜思<sup>⑤</sup>惟。初梵天處是究竟處。隨<sup>⑥</sup>順樂心<sup>⑦</sup>而生<sup>⑧</sup>彼處。不<sup>⑨</sup>能<sup>⑩</sup>修<sup>⑪</sup>行生<sup>⑫</sup>第二禪四無量行。以是義故。菩薩善知<sup>⑬</sup>彼弟子心<sup>⑭</sup>故。不<sup>⑮</sup>為<sup>⑯</sup>說<sup>⑰</sup>生<sup>⑱</sup>第二禪四無量行<sup>⑲</sup>。

と答えている。ここでは「菩薩は機を觀じて法を説くが故なり」とあり、機を觀るといふ機の話が示すところは、原典が存在しないことから明確なことは言えないが、結の部分に「菩薩は善く、彼の弟子の心を知るが故に云々」と説くことから、弟子の心に結びつけて考えられるべきものであらう。また同訳『金剛仙論』では卷第三に<sup>②</sup>

云何如来常自道言。我是一切智人。善知<sup>③</sup>衆生機根。稱<sup>④</sup>機說<sup>⑤</sup>法。說必有<sup>⑥</sup>益。終不<sup>⑦</sup>虛也。

として、如来は「善く衆生の機根を知り、機に稱<sup>④</sup>(かな)いて法を説く云々」と述べている。この論にも原典が存在しないことから、機根や称機に対応する原語を知り、その意味を窺い知ることはできないが、機根とあるから、indriya の訳語とも考えられうるがどうであらうか。また『大薩遮尼乾子經』では仏の八十種好の第七十六に<sup>⑩</sup>

七十六者沙門瞿曇說法應機無有差謬。

として説かれている。この經には西蔵訳(以下 Tib 訳とする)が存在するが漢訳の応機に相應する語は見い出せない<sup>⑪</sup>。又、異訳である求那跋陀羅訳には八十種好の諸相さへ示されていない。

次に勒那摩提訳『究竟一乘宝性論』では、第一教化品に<sup>⑫</sup>

以諸菩薩住<sup>①</sup>九地<sup>②</sup>時。於<sup>③</sup>一切法中。得<sup>④</sup>為<sup>⑤</sup>無上最大法師。善知<sup>⑥</sup>一切諸衆生心。到<sup>⑦</sup>一切衆生根機第一彼岸。能

斷一切衆生煩惱習氣。是故菩薩成大菩提。是故經言。善轉法輪故。

とあるところに「衆生の根機」と見えている。この論にはサンスキット原典（以下 Skt 原典とする）があるので、<sup>⑮</sup>それを示せば、

yato naṇḍyāṁ bodhisattva-bhūṁau vartamāno 'nutara-dharma-bhāṇakatva-saṁpannāḥ sarva-sattvā-  
śāya-suvīdhi-jñā indriya-parama-pāramitā-prāptāḥ sarva-sattva-kleśa-vāsanānusaṁdhi-saṁudghātana-  
kuśalo bhavati tasmāt so' bhisambuddha-bodhiḥ supravartita-dharma-cakra ity-ucyate /

第九の菩薩地において住する無上なる説法師となったものは、一切衆生の意樂を適切に知り、根を最勝彼岸に運び、一切衆生の煩惱の習気の相続を断ずる善巧であるから、それ故に成等正覚菩提であり、善く法輪を転ずるものと言われる。

となり、根機に相応するのは indriya であることが知られる。indriya は信等の五根、あるいは二十二根として知られており、indriya の語は最初は帝釈天 (indra) の形容詞または属性として用いられたもので、「自在の能力」ほどの意味を有するものであったと考えられ、power, force, faculty of sense 等の意味であり、能力、潜在能力を表わしている。しかし、ここでは indriya を根と翻訳することにおいては、言い表わすことのできない「根の機（はたらき）」というような動的な一面を根に与えたからに違いはないと考えられる。

またこの同時代には筏提摩多訳『釈摩訶衍論』という論があり、そこには「機根」、「所化之機」、「機謂三乗機」等、多くの用例を見ることが出来るが、唐代に中国で作られた論であるとされているから、今ここでふれる必要はないものである。

次に中国仏教の一転換期となった隨代より少し前における訳経の上では、須菩提（558～580？）訳と<sup>⑯</sup>考えられて

いる『大乘宝雲經』と北齊の那連提耶舍(490~589)の訳經の中に機の語の用例を見い出すことができる。

須菩提の訳經と考えられている『大乘宝雲經』は藏經中では曼陀羅仙の翻訳するところであると伝えられているが、曼陀羅仙には天監二年(503)訳の『宝雲經』があつて、現在『大乘宝雲經』八卷は須菩提訳と理解されている。その十波羅蜜章には<sup>⑮</sup>

云何菩薩了知衆生機性、

とあり、更に平等品には<sup>⑯</sup>

復作<sup>ニ</sup>是念。聞<sup>ニ</sup>諸如来種種說法。於<sup>ニ</sup>諸經中悉是真實。所以者何。為<sup>レ</sup>化<sup>ニ</sup>衆生<sup>ニ</sup>故。而諸如来隨<sup>レ</sup>機說<sup>レ</sup>法。(中略)復作<sup>ニ</sup>是念。聞<sup>ニ</sup>仏如来了別機性諸根利鈍。所化衆生聞<sup>ニ</sup>以<sup>ニ</sup>一音說法。隨<sup>レ</sup>類各各得<sup>レ</sup>解斷<sup>ニ</sup>其疑心。善根成熟者而前化<sup>ニ</sup>之。(中略)生<sup>ニ</sup>加是信。隨<sup>ニ</sup>機緣<sup>ニ</sup>故教<sup>ニ</sup>化衆生<sup>ニ</sup>。

と説いている。この經では「機緣」「隨機說法」というように我々が現在用いている定型句としての用い方をしている。この經には異訳が三本あるほか、Tib 訳も存するので、Tib 訳においてそれを見ると<sup>⑰</sup>

ji ltar na bsam pa dan / bag la ñal ñtshal ba nams lags /

この様であるとき諸の意樂と隨眠であるのじしやうか。

とあり、更に<sup>⑱</sup>

de ñdi ñal ltar sems so / gañ ñdi mdo sde pa dan de dag las de bshin gségs pañi tshul sna tshogs bsád pa  
thos pa ñdi ni yan dag paño / ñdi ni de kho naño / ñdi ni mi shu baño / de ciñ phyir she na / ñdul bañi  
dhan gi phyir de bshin gségs pa dad pa ji lta ba bshin du sems can nams la chos ston to sñam ste /  
……(中略)…… de ñdi ltar sems so / gañ ñdi de bshin gségs pa bsam pa dan / bag la ñal mkhyen to /

sens can mos pa tha dad pa dai / h'dul bar tha dad pa nams la gsun sgrahi dbyaṅs cig brjod pas  
the tshom gcod cin yōis su smin pa ji lta ba bshin du sens can nams h'dul lo // .....

byai chub sens dpaḥ sens can gyi bsam pa ji lta ba bshin du h'dul ba la mion pa dad do //

(善男子) あなたは以下の様に思うのである。諸経中に如来の種々なる説法を聞くということは真実であり、その通りであり、惑うことがない。それはどうしてかというならば、教化するところの力の故に、如来は信に应じて衆生達に法を説くのであると思惟して云々(中略)

次の様に思うのである。如来は意楽と隨眠を知るのである。種々に信解し、種々に教化される衆生達に(如来は)教の一声を語ることによって、疑いを断じ、完全に熟するに应じて諸衆生を教化するのである云々。

菩薩は(如来が)衆生の意楽に应じて教化することをすっかり信じる。

となっており、衆生の機性が意楽 (bsam pa = āśaya) と隨眠 (bag la ṅal = anusāya) の訳語であり、また隨機に相應するのが「信に应じて (dad pa ji lta ba bshin du)」という文であり、機が信 (dad pa = śraddhā) に与えられたものであることを知り得る。たぶん、dad pa (śraddhā) を機と理解したのは全体の流れから信と訳するより、機の方が場に相應したものであると解されたからであろう。因みに機がこの語に当てられている用例は他の経論において全く見い出せないものである。また機縁にも意楽 (bsam pa = āśaya) が相應する。この様に見てくれば、機性は機と性と解されるもので機が意楽 (āśaya)、性が隨眠 (anusāya) と理解しても無理はないようである。āśaya という語は ā-wai (to wish) から派生した名詞で、心や心の働き、思考、願等を意味するほか、場所そして容器をも意味する語である。<sup>③</sup>

また那連提耶舍の訳になる『月燈三昧經』においては<sup>④</sup>

説時勿<sub>レ</sub>倉卒<sub>一</sub> 當<sub>レ</sub>簡<sub>二</sub>器非器<sub>一</sub> 觀<sub>二</sub>其機器<sub>一</sub> 已 不<sub>レ</sub>請亦為<sub>レ</sub>説  
とあって、この經の Skt テキストでは、<sup>⑧</sup>

sahasaisām na jalpeta tulayivā ca bhājanam / yadi bhājanam vijānīyā anadhisṭo pi deśayet //

直ぐに説くべきでない、器をおしはかつて、(法の)器であると知り得たならば、求められなくても 説くべきである。

とあって bhājana (器) を「其機器」と訳している。この經には異訳は存在しないが、宋代の法護 (963 ~ 1058) の訳出した『大乘集菩薩学論』にこの偈が引用されている。そこには<sup>⑨</sup>

説時勿<sub>二</sub>倉卒<sub>一</sub> 當<sub>レ</sub>擇<sub>二</sub>器非器<sub>一</sub> 既審<sub>二</sub>其機器<sub>一</sub> 已 不<sub>レ</sub>請亦為<sub>レ</sub>説

とあり「其機器」とあったものが「其機」というふうに器の意味さえ消されてしまっている。やはり宋代の訳だけに機の意味においてのみ言い表わそうとしたものである。水谷幸正氏や大門照忍氏の論文では、この『大乘集菩薩学論』に出るこの偈を 宋代の訳という理由と梵本に該当原語が無いという二点において 唐仏教の影響であると簡単に片付けられているが、『大乘集菩薩学論』の機の語は『月燈三昧經』を見れば bhājana に当てられた訳語であることが判明する。bhājana という語は *bhāj* から派生した名詞で容器や分配、選ばれた場所、いくらかの素質、能力の顕著な人、何かに適しているもの、何かに値する人等の意味を有しており、『華嚴經』等に説かれる非器などが有名である。次に那連提耶舍訳『大宝積經』菩薩見実会をあげることができる。ここでも Tib 語の *bsam pa* (*āśaya*) に機の語を与えている。巻第六十二に<sup>⑩</sup>

仏以<sub>二</sub>一音<sub>一</sub>演<sub>二</sub>説法<sub>一</sub>、種種隨<sub>レ</sub>心各皆解、世尊説應<sub>二</sub>衆生機<sub>一</sub>、斯則如来不共相  
とあり、Tib 訳では<sup>⑪</sup>



bcom ldan ḥdas kyiḥ gsunḥ gcig brjod pa las / skyo ba bsaṃ pa ji bshin so sor ḥṣhal /  
thub ba khvod kyiḥ gsunḥ de de ltaṣ ḥbyuṃ / de ni rgyal baḥi saṃs rgyas ma ḥḍes mshan //

世尊によつてなされる教法の一語の中から、哀れる者はその心に相應して種々に「意味」を求める。牟尼よ、汝はその説法をその様に現わす、それが勝者たる仏の不共の相である。

とある文や龍王授記品<sup>㉔</sup>

以是如來知<sup>三</sup>諸衆生機根<sup>三</sup>深信如來。無有少分不見不聞不証如來正法。是其善說能令<sup>三</sup>大衆<sup>三</sup>聞已現知無<sup>レ</sup>有<sup>三</sup>時節<sup>三</sup>。隨<sup>レ</sup>機授<sup>レ</sup>法必令<sup>レ</sup>得<sup>レ</sup>果。

と説かれるところを Tib 訳においては<sup>㉕</sup>

ḥḍi ltaṣ de bshin gśégs pa de sems can thams cad kyiḥ bsaṃ pa mkhyen cin / bcom ldan ḥdas de mi  
mkhyen pa ḥam / ma gzigs pa ḥam / ma gsaṃ ba ḥam / mñon du ma mdsad ba gaṃ yaṃ med cin / bcom  
ldan ḥdas kyiḥ chos ni legs par gsunḥ pa / yaṃ dag par mthoṃ ba / rig pa naṃ med pa / dus chad pa med  
pa / ḥe bar gtoṃ ba / ḥḍi mthoṃ pa la don yod pa /

この様に如來は一切衆生の意樂を知る。世尊よ。それ（世尊の法）を知ることなく、見ることなく、聞くことなく、明らかにしない（等）ということはないのであつて、世尊の法はよく説かれ、正しく聞かれ、知ることにおいて秘密でなく、時節がなく、解脱に近づかしめるものである。こう見るものに功德がある。

とあることによつて知られる。後者の用例では面白いことに「機根」を訳語とするのは dhaṃ po (indriya) ではなく、bsaṃ pa (āśaya) なのである。機根とあれば誰しも indriya の訳語であると考えがちであるが、このような用例もあることは氣にとめておく必要がある。ただし他の經論の中には、この用例を見ることはできないよう

である。また那連提耶舍には中国仏教史上、欠かすことのできない訳経がある。それは末法思想の流行に大きな役割を果たした『大集月藏經』である。同經一切鬼神集会品には<sup>⑧</sup>

是故於今五濁極惡、白法損滅。如來出世。一切衆生於慈導師、得生敬信尊重愛樂。佛所發言、稱機利益。

具足功德智慧之聚、得成<sup>レ</sup>大悲。

とあって、「如來の発するところの言（華）は、機に稱<sup>かな</sup>いて利益す」とある。機とされているところが何を示すか明確なことは言えない。しかし彼の訳業からして、機は人の心（*heart*）ほどのものと考えられる、もしこの称機を時間的な意味に解すれば、機會に稱う、時機にかなうという意味になるが、那連提耶舍の訳業、たとえば菩薩見実會では、「善合時機、大利益<sup>⑨</sup>」として機の語を用いながらも時の語を付し区別しているから、称機の機は衆生の機の意味であると理解されよう。また同經の法滅尽品には非常に興味を引く偈がある。そこには<sup>⑩</sup>

大衆皆默然、唯有賢劫衆、彌勒為上首、一切皆悉起、合掌而白<sup>レ</sup>仏、咸作<sup>ニ</sup>如是言<sup>一</sup>。

我不<sup>レ</sup>詣<sup>ニ</sup>餘方<sup>一</sup>、護<sup>ニ</sup>持仏正法<sup>一</sup>、尽<sup>ニ</sup>我精進力<sup>一</sup>、成<sup>ニ</sup>熟大菩提<sup>一</sup>、隨<sup>ニ</sup>於彼時中<sup>一</sup>、應<sup>レ</sup>機而說<sup>レ</sup>法。

とあって、「彼の時中に隨い機に應じて法を説く」として、時と機と法（教）の三者を關係づけて説いている。時とは惡世を示すものであるから、特に淨土教等という時機教の相応と一致するものである。道綽（562-645）が『安樂集』において「第一大門中明教興所由約時被機勸導淨土者。若教赴時機易修易悟。若機教時乖難修難入<sup>⑪</sup>」と、淨土教の時機（時と機）に相応することを述べるのも、ここあたりに基づいたものであろう。しかし『大集月藏經』には *Skt* 原典も *Tib* 訳も存在しないから、機が何に当たる訳語であるのか知りえない。

以上 隨代以前の訳経について機の語の用例をあげてきたが、ちょうどこれらの訳経と相前後して智顗がいるわけで、彼が『法華玄義』において機の語は悉く衆生を示すものと説いたような直接に機が衆生を指し示すような用

例は彼以前の訳経に見い出すことができない。彼以前では機の語は人の心（意樂 āśaya）や根（indriya）に対して用いられたものと言えよう。六世紀後半にもなると智顗が言うような機の語が衆生自身をも意味するものと理解されるようになっていったものと考えられる。ちょうどその直後に位置する訳に波羅頗蜜多羅（565～633）の『大乘莊嚴經論』があり、いまその所説によってそれを窺い知ることができる。つまり、成熟品第九に<sup>⑧</sup>

釈日。成熟他相有<sup>二</sup>八種<sup>一</sup>。一者捨成熟。令<sup>レ</sup>滅<sup>二</sup>煩惱<sup>一</sup>故。二者普成熟。化<sup>二</sup>以<sup>三</sup>三乘<sup>一</sup>故。三者勝成熟。過<sup>二</sup>外道法<sup>一</sup>故。四者隨成熟。應<sup>レ</sup>機說故。云々

とあり、相應する Mahāyāna-sūtrālamkāra には<sup>⑨</sup>

anena paripāka-prabhedan darsayati / kleśa-vigamena pācananā vipācanā / sarvato yā atrayena pācanā paripācanā / vāhya-paripāka-viśiṣṭātvāt prakṛiṣṭā pācanā prapācanā / yathā-vineya-dharma-deśanāt anurūpa-pācanā anupācanā / saktiṭya pācanā supācanā / ……

この（偈）によつて成熟の差別を示している。煩惱の消滅によつて成熟は捨成熟であり、三乗によつて一切の成熟が普成熟であり、外道の成熟より勝れているから殊勝な成熟は勝成熟であり、所化の為に法を説くから相應する成熟は隨成熟である。云々

と、また弘法品にも、菩薩は善く説くものであるとして五種の因を明し<sup>⑩</sup>

一者不倒説。由<sup>二</sup>慧善<sup>一</sup>故。二者恒時説。由<sup>二</sup>不退<sup>一</sup>故。三者離求説。由<sup>二</sup>大悲<sup>一</sup>故。四者令信説。由<sup>レ</sup>名<sup>二</sup>稱遠<sup>一</sup>故。

五者隨機説。由<sup>二</sup>巧便<sup>一</sup>故。由此五因能善説法。

と示し、その相應するところは Skt テキストでは<sup>⑪</sup>

pañca kāraṇāni sukaṭhikatvasya yenāviparitam darsayati abhikṣṇam nirāṁṣa-citta ādeya-vākya-vine-

yānurūpaṇ ca /

善く説くものの五因は、それによって、無顛倒と常（間断のないこと）と、無愛染の心と、信すべき言葉と所化に相応すること（の五つ）を示しているのである。

と説かれている。この『大乘莊嚴經論』において明らかな様に vineya を機と訳していることが知られる。vineya は弟子や人、教化されるもの等を意味する語である。<sup>④</sup>ここに至って初めて直接に人を示す語に機の訳が与えられたのであると考えられる。先の『月燈三昧經』の *bhājana* も人の意味も有しているが直接的ではない。また、この論においては他に「応機」という用例を弘法品に見ることが出来る。つまり、<sup>⑤</sup>

不細及調和 善巧亦明了 應機亦離求 分量與無尽

という偈にある応機 (*yathārha*) という語がそれである。水谷氏や大門氏の論文においてはこの語が同論における用例とされていて、先の用例は示されていない。『大乘莊嚴經論』ではこの語を釈して

応機者。隨宜說故。<sup>⑥</sup>

*yathārha śravaṇiṃ vineya anorūpatvā/*<sup>⑦</sup>

適宜とは聞くに価するものであって、所化に相応するからである。

と釈し、更に続く偈の<sup>⑧</sup>

拳名及釈義 隨乘亦柔軟 易解而應機 出離隨順故。

の中の応機 (*yathārha*) を<sup>⑨</sup>

應機者 應物諸字句逗機宜故

*yathārhat prātirūpaṇ vineyānurūpatayā/*<sup>⑩</sup>

適宜であるから（とは）対応する像等によって、所化に相應するが故に

と釈す文からすれば、*yathārha* が応機と訳されているが、所化に相應するからという理由を反影して *yathārha* を応機としたものであり、*yathārha* という語の中に、釈中の *vineya* の意味を適確に表現するために応機と訳したと考えられる。又、*vineya* に対して「機宜」という訳語も与えている。これも今までは無かった用例であり、以後の訳経の中では時々用いられるようになったようである。*vineya* という語は『大乘莊嚴經論』の中に何回か用いられているものの上記の用例の他は機とは訳されていない。これは今までの諸経においても言えることなのであるが、同じ訳者でありながら、また同じ経論でありながら、一方には機の語を用いて訳しており、一方では語そのものの意味を表わす訳を正確に用いている。そこにはなんらかの理由が無ければいけないと考えられる。この論を例に挙げれば、機と訳される *vineya*（所化）はどの場合も仏の説法に關係しており、それが *vineya* に相應するものであるとしている。これに対して、他の *vineya* は説法に關係していても、教えとの相應關係が云々されるようなことは示されていない。漢訳者はこの相應することを「隨」「応」「逗」「称」とも漢訳しているのである。そこには漢訳者の意図が窺えるのであるが、それについては後に触れることにしよう。また波羅頗蜜多羅の訳には、このように人を機として訳する他に、從來通り心（意樂 *āśaya*）を機と訳する場合もみられる。それは『宝星陀羅尼經』においてであり、そこでは<sup>④</sup>

積集智藏富無量 解脫心性如虚空 慈悲潤澤隨機說 一切成就歸依彼  
と示され、Tib 訳には

šin du tshogs bsags ye sēs ḥbyor baḥi mdsod / nam mkhaḥi raṇi bshin gzod nas nam grol thugs /  
thugs rje bsam pa yid ḥoṇ ḥjam paḥi gsuṇ / don kun grub pa khyod la skyabs su mchi //

実に功德と知を得るところの藏にして、虚空の自性に匹敵する解脱の御心であり、慈みは意樂に一致する柔らかい説であり、全ての目的を成熟したものよ、あなたに帰命する。

とあって、隨機とは「意樂に一致する (Osam pa yid don)」のことである。ちようど波羅頗蜜多羅の翻訳あたりから、機の語の意味するところが人の心(意樂)や根(能力)等から、加えて直接それらを有する人そのものをも表わすようになったと考えられうる。ただその機の語の用い方は常に仏と人、法と機という関係においてのみであり、その法が機に應じて説かれるという形をとっている。

次に新訳と称される玄奘(602-604)においてはどうかと言えば、彼も機の語を用いており、『大般若經』巻第四百一では「演暢正法、無所希求、應理稱機離諸矯誑。云々」と機にかな稱うとしているが、*Skt* 原典には相応する語は無い。また『菩薩戒本』においても同様である。一応示せば<sup>⑤</sup>

復次如是所犯諸事。菩薩学処。仏於彼彼素咀纒中、隨機散説。謂依律儀戒。撰善法戒。饒益有情戒。

とあるが Bodhisatva-bhūmi の中には該当する語は無く、意図的に挿入されたものと考えられる。しかし、これらの様な用例ばかりでないことは『阿毘達磨俱舍論』の用例をみれば明らかであり、そこには<sup>⑥</sup>

又能憶念過去所聞諸仏所宣聖教理故。又不可説彼無慈悲。為撰有情現神通故。又不可説無受法機。爾時有情亦有能起世間離欲対治道故。

として、受法機と示されてい<sup>⑦</sup> Abhidharma-kośa-bhāṣya とある<sup>⑧</sup>

śakyam ca taiḥ pūrva-buddhānām śāsanam anusmṛtyāpi deśayitum / nāpi niṣkaruṇāḥ / sattvānugrahāritam rddher aviskaranāt / nāpi hi sattvānām abhavyatvāt / tatthā hi lokika-mārga vīra-rāgāḥ samividyante /

そして彼達（緣覺）によって、過去諸仏の教法が憶念されることによって、法を説くことが可能である。（彼らは）無慈悲ではない。衆生を利する為に神通力が生ずるが故に。なんとすれば衆生が無能力でないのだから。世間道の欲望を捨てたもの達はその様に見るのである。

として *sattvaṃ abhayaṃ*（諸衆生の無能力であること）に「無受法機」という訳語を与えている。受法機の機はやはり能力の意味として把握されるべきものである。この同じ用例は『阿毘達磨順正理論』卷第三十二<sup>⑤</sup>にあり、そこでは「無受教機」と法が教と代って訳されるだけで他は全く一緒である。ここでも機と訳されることによって、直訳では言い表わすことのできない意味をもたせていることは明らかである。玄奘については機の語を用いての種々な表現、特有用例はあるがあまり問題はないようであり、今はしばらく措くことにする。

次に義淨（635～713）訳の『金光明經』について見ることにしよう。この經には *Skt* 原典も *Tib* 訳もあり、更に義淨訳から重訳された *Tib* 訳も存在する。先ずその所説を挙げることにしたい。如來壽量品には<sup>⑥</sup>

六者。仏無<sup>二</sup>是念<sup>一</sup>。此諸衆生。有<sup>二</sup>上中下<sup>一</sup>。隨<sup>二</sup>彼機性<sup>一</sup>。而為<sup>二</sup>說法<sup>一</sup>。然仏世尊無<sup>レ</sup>有<sup>二</sup>分別<sup>一</sup>。隨<sup>二</sup>其器量<sup>一</sup>。善應<sup>二</sup>機緣<sup>一</sup>。為<sup>レ</sup>彼說法。是如來行。

又、夢見金鼓懺悔品には<sup>⑦</sup>

住壽不可思議却。隨<sup>レ</sup>機說<sup>レ</sup>法利<sup>二</sup>群生<sup>一</sup>。能斷<sup>二</sup>煩惱衆苦流<sup>一</sup>。貪瞋癡等皆除滅。

又、大弁才天品では<sup>⑧</sup>

世尊護<sup>二</sup>念說<sup>一</sup>教法。隨<sup>二</sup>彼根機<sup>一</sup>。令<sup>二</sup>習定<sup>一</sup>。於其句義善思惟。復依<sup>二</sup>空性<sup>一</sup>而修習。

そして、捨身品では<sup>⑨</sup>

其声清徹甚微妙。如<sup>二</sup>師子吼震雷音<sup>一</sup>。八種微妙應<sup>二</sup>群機<sup>一</sup>。超<sup>二</sup>勝迦陵頻伽等<sup>一</sup>。

とあって、同経では四回の用例が知られる。しかし第一、第三の用例に関して言えば、Skt 原典には対応する文や偈すら無く、また異訳である曇無讖訳や宝貴のものにもこの部分は欠けている。第二、第四の用例は Skt 原典も異訳二本とも相応する偈はあるものの対応する語は見られない。これからすれば義浄の付加したものとも考えられる。しかしこの経には Tib 訳も存しており、それを確認してみよう。Tib 訳には二本あり、一本は Skt 原典から Tib 訳されたものであり、もう一本は漢訳から Tib 訳されたものである。漢訳からの重訳は問題とはならないから、前者によってみると、この Tib 訳では義浄訳の四箇所本文とも見い出される。第二及び第四について言えば全く Skt 原典や異訳二本と同じであり、機に相応する語は見られない。しかし Skt 原典や異訳二本に無かった第一、第三の部分、つまり増広されたであろう部分においては対応する語を見い出すことができる。今、それを示せば<sup>⑧</sup>

gan de bshin gśeḡs pas sems can hdi dag gi dbaṅ po rab dan ḥorin dan tha ma ji lta ba bshin du  
chos bstan to śāṃ du mi dgoṃs mod kyi / saṃs rgyas bcom ldan ḥdas kyis so soḥi dbaṅ po dan / snod  
ji lta bu yin pa rtog pa mi miñḥ bar rab tu mkhyen cin de dag la chos ston pa de ni de bshin gśe-  
gs pa nams kyi spyod paḥo //

如来はこれら諸衆生の上と中と下（の）根に依じて法を説くという想いをなさない。一方、仏世尊は各々の根と器が、どんなふうであるかを分別することなく、十分に知って、彼らに法を説く、それが如来達の行である<sup>⑨</sup>。

となる。又、第三の用例は<sup>⑩</sup>

bcom ldan gsuñ rab dam chos kyis / dbaṅ po so sor des mdsad paḥi /  
de yi tshig len legs bsam te / stoñ ñid bsgrub laḥaṅ gnaṣ par byaḥo //



世尊がお説きになった最妙なる法によって、各々の根に世尊がなされるところのその言葉を受け よく思惟して（人は）空性を成じる為にも住するべきである。

となっていて前の用例の「機性」も「機縁」も、後の「根機」も全て *dbaṅ po* (*indriya*) に対して与えられた訳語であることを知る。先に挙げた用例の中で *āśaya* (意樂・心) も同様な表現をとるのであるが、*indriya* (根) が種々な表現をもって示され、変化をつけて訳されることによって、当然、受けとる側、経を理解するものにおいて、その意味するところが異って理解されるようになる。ちょうどそれを証明するのが、義浄訳から重訳された *Tib* 訳である。それに基づいてみると、機性は「根と自性 (*dbaṅ po dan ran bshin*)」機縁は「根の縁 (*dbaṅ poḥ rikyen*)」機根は「根 (*dbaṅ po*)」と理解されている。また、この *Tib* 訳は法成の訳であるから九世紀中頃のものと考えられる。それ故にこの頃の中国仏教において、機とは機根のことであり、*indriya* の訳語と理解されていたことを知りうる。

また義浄には『一百五十讚』という訳があり、そこには機縁の語も示されていて

善知根欲性 摂化任機縁 或有待其講 或無問自説

と「機縁に任せ」とある。その対応する *Skt* 原典では、

*pṛṣṭhāpi kvacin nōktam upetyāpi kathā kṛtā /*  
*tarṣyivā paratrōkṛtān kalāśayavidā tvayā* // 127 //

あなたは、時と意樂を知ることによって、ある時には求められても説かなかったり、出かけていって法を説いたり、欲せしめて（法を）説くこともあった。

とあって 機縁のはっきり何に相応するか言うことが出さない。「機縁」を中村元氏が指摘するように時と意樂

(kalāsāya) に当つたれた訳語であると理解することは少し無理なようである。また<sup>⑧</sup>

身雲遍法界 法雨灑塵方 応現各不同 隨機故有異

とある偈は、その対応する Skt 原典では<sup>⑨</sup>

bahūni bahu-rūpāṇi vacāṇīsī caritāni ca /

vineyāsāya-bhedena tatra tatra gatāni te // 130 //

(あなたの) 行為と言葉は多種多様であり、教化される人(所化)の意樂の異なりによって、各々に、それら(言葉と行為)が理解される。

とあって、隨機の機は教化される人の心(所化の意樂 vineyāsāya)ということになる。またその他では『根本説一切有部毘奈耶』において次の様にも用いている。たとえば卷第四十四では<sup>⑩</sup>

世尊觀彼夫婦根性差別隨機說法。即於座上俱見真諦獲預流果。乃至広説。

とあり対応箇所<sup>⑪</sup>の Tib 訳では

bcom ldan ḥdas kyis deḥi bsam pa dan/bag la ṅal dan / khamṣ dan / ran bshin thugs su chud nas ḥdi  
 iar khyim bdag bzan byin chun ma dan bcaṣ pas stan de ṅid la ḥdug bshin du ḥjig tshogs la Ita  
 bahi rhi tsho mo ni śu mtho ba ye śes kyī rdo rjes bcom ste rgyun tu shugs paḥi ḥbras bu mñon  
 sum du byas pa de Ita bu ḥphags paḥi bden bshi yañ dag par so sor rtog par byed paḥi chos ston pa  
 ndsad do //

世尊はその意樂と隨眠と界と自性を了知し終つて(たとえば)、よく布施する妻帯者である家主が、座の上に座つたままで20種の身見の高い山の頂上を金剛智によつて壞わし、預流果をじかに得る、その様に四聖諦を正

しく各々に理解させるところの法を（世尊は）お説きになります。

となり、隨機説法とは「各々に理解させるところの法を（世尊は）お説きになります」という程のもので、それは人の意樂 (āśaya) と睡眠 (anuśaya) と界 (dhātu) と自性 (prakṛti) に基づいて説かれるところである。『根本説一切有部毘奈耶』等には、この種の用例がいくらか見い出せる。ここでは「隨機説法」「称機説法」として用いられており、義浄は好んで用いていたようである。

この様に機の語に相応する語としてあげられるものを訳経の中より探し出して、その説相を見てきたのである。そこには一定したものを見い出すことができない。しかし多くの用例が示す様に、意樂 (āśaya) や根 (indriya) 等が機に対応する語であることが明らかとなった。以上のことから機の語が与えられた Skt 語は āśaya, indriya, bhājana, vineya 等であり、中でも āśaya と indriya は用例の数から、最も機に対応するものであり、漢訳者にとって、機の語を訳語として与え易い語であったと推察することができる。āśaya の訳語としては「機」「機縁」「機根」を、indriya では「機性」「機縁」「根機」「根機」をあげることができ、見たかぎりにおいては indriya は「機根」とは訳されていないと言える。また indriya と āśaya を比較すれば、前者の訳語は常に熟語の形をとっているのに対して、後者のそれは機の一語においても見い出すことができる。更には āśaya の方がより多く用いられ、各時代を問わず見い出され、宋代に至っても、たとえば『大乘集菩薩学論』中にも機の用例を見ることができ<sup>②</sup>。また天台大師智顗が言うように、経中にみられる機の語が衆生を語るといような用例は『大乘莊嚴經論』の他には宋代の施護の訳になる『護国尊者所問大乘經』の中で jagat (人) が機と示されるぐらいのものである<sup>③</sup>。智顗が機の語を単に衆生としたのではないことは、その所説の後に続く、微義、関義、宜義を見れば明らかである。又、水谷、大門兩氏は機の語に最も近い意味を有すると考えられる原語として bhāvyā, bhājana, pātra, indriya,

niyata, gota をあげて、それぞれ考察されているが、上記によって知られる様に bhājana, と indriya を除いて、他の語は実際には訳経において機と翻訳されていない。しかも実際には āśaya が最も多く用いられているにもかかわらず、両氏とも、āśaya に対しては何ら注目もしていない。これは機根論（人間観）としての展開の意図を有しすぎたからに他ならない。我々が漢訳經典類に向う場合、常に機の語を機根論的理解、あるいは視点でもって解釈してしまっていることをよく顧みるべきである。機根論という場合、それはあくまで人の能力等を言うもので、種姓論の意味合いが強く、漢訳者が機の語を与えた意味を失なったものであると考えられる。先に少しふれたが、機の語が表われる場面には一つの法則がある。それは仏（あるいは菩薩）と衆生という関係において、機と法（仏のはたらき）の相応関係が論ぜられる場合であって、全てがこの形にあてはまるものである。少し変化したとしても、この法則において理解されうるものである。しかしその対応する Skt 原典や Tib 訳では必ずしもそうでない場合もあり、その場合には漢訳者が訳を意図的に少し換えたものと見るべきである。このように見てくると最初に智顗や道生について述べたような感應思想をもって、訳経者が翻訳にあたったことが明らかとなってくる。中国仏教においては元来、『涅槃經』等による仏性思想の展開による「一切衆生悉有仏性」的立場に立つから、機の語には（たとえその原語が indriya であったとしても）今言うところの機根論的な意味は含まれていないように考えられる。では機本来の意味とは何かと言うならば、心を論ずるものであると言うべきである。上記の訳経における機が āśaya の訳語として、用例、文献数から言っても最も適当な語であることがそれを物語っている。又、感應思想から言えば、機は衆生の仏への働きかけとして理解されるものであるから、衆生の心の働き、動きに基づくものと考えられる。それは竺道生の言葉に<sup>⑧</sup>

感ニ應有、緣同生ニ苦処ニ共ニ於悲感。或因ニ愛欲ニ共ニ於結縛。或因ニ善法ニ還ニ於開道ニ故有レ心而應也。

と「心有りて応ず」と感應を理解することや、唐代の元康が『肇論疏』巻中に

又云 幾者動之漸。字與今別。義或可同也。或不同也。而言同者、動之漸亦是心也。言不同者、機但論心。

と説き、機の語は心を論ずるものであることもその証しとなるであろう。

以上、訳経を通して、機の語の意味するところについて若干の考察を試みた。

## 註

- 正藏Ⅱ大正新脩大藏經  
北京版Ⅱ北京版西藏大藏經
- ① 正藏三十三卷七四六頁下  
② 『周易』乾  
③ 『同右』咸  
④ 『莊子』刻意篇第十五  
同旨のものとして『管子』心術篇上「感而后応……至物則応」や『礼記』楽記篇「感於物而后動云々」等があげられる。
- ⑤ 新纂正統藏經二七卷一頁  
⑥ 同右一頁中  
⑦ 『出三藏記集』『弘明集』『広弘明集』等には全く見られない。  
⑧ 正藏二六卷二六四頁中  
⑨ 同右二五卷八一五頁中
- ⑩ 同右九卷三四四頁下  
⑪ 北京版三二卷二六〇頁五ノ一行目  
⑫ 正藏三一卷八二一頁中〜下  
⑬ The Ratnagotravibhāga Mahāyānotaratantraśāstra, ed by, E. H. Johnston. Patna 1950 p. 4.  
⑭ Monier Williams, Sanskrit English Dictionary (以下 MSD と略) p. 167.  
⑮ 仏書解説大辞典五卷二四頁釈摩訶衍論の項  
同右十卷一三六頁宝雲經の項  
⑯ 須菩提については『統高僧伝』第一巻拘那羅陀伝参照  
⑰ 正藏五五卷四三一頁上  
⑱ 正藏十六卷二四四頁中  
⑲ 同右十六卷二五八頁下  
⑳ 曼陀羅仙『宝雲經』には一度も機の語なし、達摩流支『宝雨經』には一度の用例あり。  
㉑ 北京版三五卷一七六頁五ノ三行目



- ⑤1 正藏二四卷一一一五頁下  
『瑜伽師地論』菩薩地戒品（正藏三〇卷五二一頁上）
- ⑤2 荻原雲来「梵文菩薩地」一八〇頁
- ⑤3 正藏二九卷六四頁中
- ⑤4 *Abhidharmakośa-bhāṣyam of Vasubandhu*. ed by P. Pradhan second edition Patna 1975 p. 183.
- ⑤5 正藏二九卷五二四頁中
- ⑤6 同右十六卷四〇七頁下
- ⑤7 同右十六卷四一一頁中
- ⑤8 同右十六卷四三六頁中
- ⑤9 同右十六卷四五四頁下
- ⑥0 北京版七卷二七頁五ノ六ノ七行目
- ⑥1 同右七卷五七頁一ノ六行目
- ⑥2 同右六卷二八五頁五ノ六行目（機性）  
同右六卷二八五頁五ノ七行目（機緣）  
同右七卷四頁一ノ四行目（機根）
- ⑥3 上山大峻「大吐蕃国大德三藏法師沙門法成の研究」  
（アジア文化史論叢1）  
山口瑞鳳「吐蕃支配時代」（講座敦煌2、敦煌の歴史と収）二二八頁
- ⑥4 大正藏三三卷七六一頁中
- ⑥5 *The Śatapañcāśatka of Māṛiceya* ed by D. R. Shackleton Bailey Cambridge, 1951. p. 131.
- ⑥6 中村元『仏教語大釈典』二二三頁。
- ⑥7 正藏三三卷七六一頁中
- ⑥8 *The Śatapañcāśatka of Māṛiceya* p. 134.
- ⑥9 正藏三三卷八六九頁下
- ⑦0 北京版四三卷一七三頁四ノ五ノ七行目  
例えば正藏二三卷八八二頁中・八九五頁上・二四卷二一三頁上等があげられる。
- ⑦1 正藏三三卷一三七頁下「応群機」は、*yathāśaya* である。 *Śikṣasamuccaya* ed by Bendall p. 354.  
これは『宝光明陀羅尼經』(Āryaratnolkaḍharani) の偈であり『華嚴經』賢首品に相応する。(正藏十卷七二頁下・同九卷四三五頁中)
- ⑦2 正藏十二卷十三頁中
- ⑦3 *Rāṣṭrapālāparipicchā sūtra du Mahāyāna*. ed by L. Finot (B. B. No. 2), St-Pér 1901 p. 54.  
水谷・大門兩氏の上掲論文参照
- ⑦4 *āśaya* が信と結びつくことについては *śradhā* は Pali 語で *saddhā* である *pasāda* (Skt. *prasāda*) と *adhimutti* (Skt. *ādhimukti*) と同義であることはよく知られた周知の事である (e.g. Sii 84, Sii 559, Vism 466, 639) したが *adhimutti* である *āśaya* (Skt. *āśaya*) である *ajñāśaya* (Skt. *adhyāśaya*) と同義と解される (e.g. DhnpA ad Dhnp226, Vbh341 ad Sii 134, It 70,

Vism 115, 132) にてを加えて考へれば *śraddhā* → *adhimukti* → *āśaya* となり *śraddhā* と *āśaya* は結びつく一面を有していることとなる。 *adhyāśaya* は『無量寿経』(正蔵十二卷二七三頁下) 等では深心と漢訳されており、深心は『観無量寿経』では三心の一とされ、深信と理解されている。そして深心は信機・信法と解されてくることとなる。 *āśaya* については本稿で考察されるべきであろうが、課題として残して措くこ

ととする。

⑦⑥ 慧達『肇論疏』(続蔵経(新文豊出版公司)第一五〇

冊八四九頁上・下 道生の言として引用されている。

⑦⑦ 正蔵四五卷一七五頁中

元康のこの釈は『周易』繫辭下伝の「幾者動之微」に基づく。幾と機は元来同様に用いられていたようである。

(文学研究科博士後期課程・仏教学専攻)